

Онтология образа в кругу воображающих

Хайдеггер предложил онтологию образа. Образ, воображение и изображение (символ) связаны. Поэзия фиксирует значимые образы мира и хранит их в памяти. Мы мыслим, когда мы вспоминаем. Здесь начало мышления, а не в сомнении. Здесь начало исторической жизни людей. Литература всегда знала о связи тела, образа, воображения и изображения. Русская философия основывается на онтологии языка. Современная реклама есть пример того, как над образом (телом) происходит прирост знаков.

Ключевые слова: Образ, онтология образа, воображение, изображение, символ, знак, телесность, совместность.

Summary

Heidegger suggested one variant of the image ontology. Image, imagination and picture (symbol) related. Poetry captures meaningful images of the world and stores them in memory. We think, when we remember. The force of memory and imagination is the beginning of thought, and not the doubt. The historical life of the people also begins from this force. Literature always knew about the connection of body, image, imagination and picture. Russian philosophy creates the kind of the language ontology as its foundation. Modern advertising is a good example of the signs growth from the soil of the primary imaginary body.

Keywords: Image, the ontology of image, imagination, picture, symbol, sign, corporeality, togetherness.

То, что воображение находится в тесной связи с *символическим* и *реальным*, это не открытие психоанализа или структурализма. Связь между этими составляющими философия стала продуманно и систематично воспринимать в рамках социальной онтологии, начиная с феноменологии. В новое время *образ* рассматривался в перспективе активно познающего субъекта и связывался с деятельностью его воображения. При этом явно обозначились два противоположных полюса понимания образа: эмпирический и рационалистический. Своей кульминации эмпиризм достигает в философии Д. Юма, определяющего идеи как результат чувственных впечатлений, копии, схваченные умом, которые остаются после того, как прекратятся впечатления.

Согласно этому подходу, образ— это не только икона, но отпечаток, вызываемый оригинальным объектом. Рационалист Р. Декарт сосредотачивается на том, что происходит в теле, когда душа мыслит, и показывает, какие связи существуют между образом как телесными реалиями и механизмами их порождения.

Б. Спиноза под образом понимает человеческую мысль и отличает ее от идеи, но в то же время образ есть идея и фрагмент бесконечного мира, которым является совокупность идей. Г.В. Лейбниц интеллектуализирует образ, сближая его с мыслью. По И. Канту, образ есть объект воображения без присутствия предмета. Образ может быть либо продукцией (творчество), либо репродукцией (воспоминание) имевшегося ранее созерцания. Поскольку синтез воображения имеет в виду не единичное созерцание, как полагает Кант, а только единство в определении чувственности, то образ следует отличать от схемы, образ всегда нагляден. Схема же есть скорее общий способ, каким воображение доставляет понятию образ. В основе схем лежит время, ибо временной ряд равно присущ как созерцаниям, так и понятиям.

Преодолевая психологизм и субъективизм в трактовке образа, феноменология Э. Гуссерля рассматривает его через призму интенциональности сознания, т. е. направленности его на предмет, конституируемый при этом как целостность, в которой выделяются как ряд онтологических слоев предмета, так и набор чувственно воспринимаемых его признаков. Поскольку образ есть всегда образ чего-то, феноменологии удастся восстановить в правах его объективный статус и осуществить возвращение к вещам. Образ, становясь интенциональной структурой, переходит с уровня инертного содержания сознания на уровень сознания единого и синтетически соотнесенного с объектом. И поэтому образ какого-либо объекта — это не смутное представление, а сознательно организованная форма специфического отношения, один из возможных способов иметь в виду его реальное бытие. Здесь нужно было обнаружить сущностную связь образа с языком. Представляются позитивными

прояснение этой связи семиотическими исследованиями, но более продуктивными являются исследования в области социальной онтологии.

В семиотике существует тенденция связывать образ с языком, или же обнаруживать его знаковую автономность, а порой даже вообще отказываться от данного понятия. Зависимость картин от языка постулировалась либо в силу роли вербальных комментариев, которые сопровождают картины, либо в силу необходимости обращения за помощью к языку в процессе анализа (Р. Барт). Сторонники семиотической автономии картин также отмечают важность вербального компонента, но считают, что это не доказывает семиотический приоритет вербального сообщения над визуальным. Ставя вопрос о довербальном уровне визуального восприятия и анализа, они обращаются к гештальтпсихологии, согласно которой гештальт-образ есть целостная перцептивная структура. Гештальт при этом интерпретируется как знак, ибо он всегда представляет что-нибудь по ту сторону его собственного индивидуального существования.

В 1922 г. Л. Витгенштейн развивал теорию картинного значения и картинного мышления. В «Трактате» он замечает, что мы создаем себе картины фактов, которые есть модели реальности, а логическая картина фактов есть мысль. Здесь картина отсылает не к визуальному ментальному образу или натуралистической репрезентации, но скорее к абстрактному логическому отношению карты. «Картины» у Витгенштейна есть ментальное представление, чья внутренняя структура изоморфна фактам мира. Предложение показывает свой смысл, т. е. мы читаем с его внешней структуры внешние структуры фактов. В поздний период своего философствования Витгенштейн предлагал иную интерпретацию значения, основанную на прагматических условиях языкового употребления. Он больше не ссылался на онтологические факты, которые вычерчивались средствами логических картин. Вместо того, чтобы считать реальность онтологически данной, он показал, что мир всегда есть результат лингвистических интерпретаций. С этих пор онтологи-

ческие факты интерпретировались как проекты первично данных лингвистических структур, посредством которых мы говорим о мире.

Онтологию образа открывает Хайдеггер. Для этого он предлагает проникнуться пониманием того, что под *пойэзисом* понимали древние греки. Он показывает, что поэзия это выявление существенных для существования человека образов мира. В ней обнаруживает себя суть языка, причем осуществляется это в его коммуникативной ипостаси «разговора». Разговор связывает людей в чем-то существенном, он связывает поколения или сообщества и оказывается исторической подосновой бытия людей. В поэзии происходит именование вещей, которое затем переходит в повседневную коммуникацию людей. Таким образом, поэзия, с одной стороны, есть изображение мира, а с другой – языковая основа исторического бытия человека.

Но при этом, сущность поэтического, согласно Хайдеггеру, является в скромном обличье игры, игры образов и воображающих. «Ничем не связанная, она (поэзия – С.А.) выдумывает свой мир образов и остается выдумкой много воображающих» [4, 69]. И поэтому стихотворство выглядит безобидным сказыванием и речением. Вместе с тем, поэзия создает свои произведения в области языка и из его «материала». Прояснение того, что такое язык выводится из того, что есть человек в отличие от других природных существ. Человек, тот, по Хайдеггеру, кто должен показать, что он *есть* такое. Это значит что-то сообщить и за сообщенное поручиться. Человек есть то, что он есть, и именно в доказательстве своего пребывания; он должен доказать свою принадлежность земле в своих творениях и разрушениях, задающих ход истории. А чтобы история была возможна, человеку дан язык. «Задача языка – открывать и сохранять сущее как сущее в произведении. В языке может получить слово чистейшее и сокровеннейшее, точно так же, как путаное и пошлое» [4, 73]. Существенное слово, чтобы стать общим местом для всех должно себя «опошлить» в обобществлении.

Между тем, язык служит сообщению знаний и взаимопониманию. Однако он не сводим к инструментальной сущности. «Только там, где язык, там и

мир, то есть постоянно меняющееся окружение кругом решения и творения, дела и ответственности, но так же – произвола и шума, падения и смятения. И только там, где меру дает мир, там история» [4, 79]. Бытие человека основывается себя в языке, но происходит это лишь в *разговоре*. Разговор есть говорение друг с другом о чем-то, что приближает людей друг к другу. Разговор делает единым возможность говорить с возможностью услышать. Единство разговора состоит в том, что в существенном слове открывается то, на чем люди объединяются, то, на основе чего люди едины и, таким образом, люди являются сами собой. Это единство в разговоре несет человеческое пребывание в мире. И только тогда человек «может подвергнуть себя изменению, приходящему и уходящему, ибо только настойчиво неизменное может быть изменено. Только когда это «рвущее-режущее время» распахнуто в настоящее, прошлое и будущее, только тогда есть возможность объединиться на чем-то остающемся. Мы – один разговор с того времени как «настает время». И с того момента, как время стало открытым и, остановленное, встало, – с этого момента мы историчны» [4, 79].

Поэт это тот, кто именует богов, именованием он возводит все вещи в то, что они суть. Так они становятся известны в качестве сущего. «Но, когда происходит изначальное именование богов, – подчеркивает Хайдеггер, – и сущность вещей выражается в слове, чтобы вещи впервые засверкали, – когда-то происходит, пребывание человека связывается какой-то прочной связью и получает какую-то основу» [4, 81]. Пребывать поэтически на земле значит пребывать в присутствии богов и быть затронутыми близостью сути вещей. Поэтому поэзия для Хайдеггера – это несущая основа истории.

Подытоживая свои рассуждения о сущности поэзии, Хайдеггер пишет: «Прежде всего нами было замечено, что творческая сфера поэзии должна постигаться из сущности языка. Но затем стало ясно, что поэзия есть учреждающее именование богов и сущности всех вещей, то есть не произвольное сказывание, а такое, в котором впервые вступает в открытое все то, что мы потом обговариваем и обсуждаем на общежитейском языке. Поэтому поэзия

никоим образом не воспринимаем язык в качестве какого-то наличного материала, а сама впервые делает язык возможным. Поэзия есть праязык всякого исторического народа» [4, 85].

Язык нельзя свести по своей сути ни к выражению, ни к деятельности человека. Язык, по Хайдеггеру, есть то, что говорит. Чистое говорение – это поэзия. Сказанное в поэзии называет положение вещей. Но что значит называть? Называние не раздает имена и не распределяет слов, оно приближает призванное. Но одновременно это называние или этот зов не отрывает призванное от далекого, которое сохраняется благодаря призыву. «Зов зовет к себе, зовет туда и сюда; сюда: в присутствие; туда: в отсутствие» [6, 11].

В стихотворной строке звучат вещи, которые она называет, но не как присутствующее среди присутствующего. В назывании вещь становится вещью людей. «Падающий снег приглашает человека под ночное небо. Звон вечернего колокола приглашает смертных к божествам. Дом и стол связывают смертных на земле. Названные вещи собирают, зовут небо и землю, смертных и божества» [6, 60]. Небо и Земля, смертные и божества, по Хайдеггеру, суть четверица, структуры которой изначально едины друг в друге. Вещи пребывают в средоточии четырех, которое именуется миром. В названии вещи взывают к своей вещности. Вещая, они раскрывают мир, в котором пребывают вещи. Вещи и мир не рядоположены друг с другом, ибо не стоят рядом, друг подле друга, не проникают друг в друга. При этом меряются они серединой двоих. Середина двоих есть «сердечность». Сердцевина мира и вещей не есть смесь. «Сердечность» действует там, где единство мира и вещей остаются чистыми и различными. То, что называет слово «раз-личие», не есть родовое понятие для всяких видов различного. Сердечность мира и вещей, являясь раз-личием, состоит из разно-ликого. Раз-личие содержит середину одного и другого, благодаря чему мир и вещи находятся в единстве. «Раз-личие – высочайшая мера вещей и мира. Но эта мера применима не для круга присутствия, в котором пребывает это или иное. Раз-личие постольку мера, поскольку соизмеряет мир и вещи в их самости. Такое измерение от-

крывается только из- и к-друг-другу-бытием вещи и мира» [6, 12]. Здесь за словом стоят у-словия бытия, а вещи обретают способность вещать.

Поэзия и мышление, по Хайдеггеру, никогда не используют язык лишь как средство для своего выражения, поскольку они являют собой изначально и сущностную речь, которая говорит языком через человека [5, 153]. Поэзия несет в себе память народа, без чего не возможна ни его история, ни его мышление. Память – это то, что связывает поколения в едином *образе* жизни, в способности мыслить *собственным образом*. «Память означает изначально вовсе не способность запоминать. Это слово именует целое духа в смысле постоянной внутренней собранности в том, что сущностно обращено ко всякому чувствованию. Память означает изначально то же самое, что молитва, по-миновение (An-dacht): неотпускаемое, собранное пребывание при ... а именно не только при прошлом, но и равным образом при настоящем, будущее являют себя в единстве всегда собственного при-сутствия (An-wesens)» [5, 160]. Исходя из памяти, «душа изливает в таком случае богатство образов, то есть тех видов, через которые она сама становится зримой» [5, 160].

Память хранит и удерживает особыми образами языка лишь значимое, которое вызывает к вос-поминанию и мышлению. Мы примысливаем себя к тому, что хранится в памяти, вслушиваемся в содержание языка, который содержит нас тем самым. С этого начинается мышление, а не с сомнения, как мы привыкли думать после Декарта. Хайдеггер не случайно обращает нас к выражению Парменида: «Нужно сказывать и мыслить о том, что сущее есть», в нем указывается на сущностную связь между *legein* и *poien*, между словом и мышлением. *Legein* предшествует *poien*, поскольку первое это то, что второе принимает во внимание, собирает и сохраняет как собранное. «... ибо *legein* как по-ложение (*legen*) есть одновременно *legere*, т.е. чтение. Под этим обычно понимают лишь то, что мы некое письмо и его написанное проходим от начала и до конца. Однако это происходит посредством того, что мы собираем буквы. Без этого собирания, т.е. без сбора в смысле сбора колосьев и винограда, мы бы никогда не смогли бы, даже при тщательнейшем разгляды-

вании значков письма, прочитать и собрать ни единого слова» [5, 205]. Поэтому *legeini poen* не только расположены друг за другом в некоем ряду, сначала *legein*, затем *poen*, но одно сущностно встроено в другое. Во внимании мы собираемся на предлежащем и собираем взятое во внимание. Смешение одного понятия с другим произвели римляне в понятии *ratio*. Что позволило рассматривать мышление в виде понятийного схватывания. Тогда как познание начинается с интерпретации языка.

О связи между воображением, образом и символом всегда знала литература и довольно успешно пользовалась этим. Р. Барт писал: «... все нынешние открытия гуманитарных наук, будь то социология, психология, лингвистика, были известны литературе всегда, ... об этом не говорилось, но писалось» [1, 383]. Литература постигала мир при посредстве *образа, воображения и изображения*. Русскую философию часто упрекали за отсутствие исследовательского метода. Между тем упускаются из виду описательные возможности русского языка. Можно полагать, что принадлежность к языку с такой онтологической глубиной как бы «вытесняла» потребность у русского мышления в каком-то отдельном рациональном методе, будь то в диалектике или феноменологическом. Онтологическая глубина мысли Л. Карсавина в рассмотрении совместности сближает его с Хайдеггером. Сближение этих двух мыслителей нам представляется возможным уже ввиду их принадлежности к онтологии языка. Метод, которым пользуется Карсавин (что, по видимому, характерно для русского философствования в целом, невзирая на его интерес к диалектике или феноменологии), связан с онтологией языка (русского языка) и с историческим рассмотрением предметности. Хайдеггер долгое время утверждал, что самыми философскими языками являлись древнегреческий и немецкий, но в какой-то момент, познакомившись с русским языком, он и за ним стал утверждать этот статус. И сам немецкий мыслитель, в пору своего зрелого философствования, перешел к герменевтическому методу, то есть к анализу того содержания, которое заложено в онтологии языка.

На первичность Логоса указывалось уже русскими мыслителями. В. Эрн, убедительно доказывал, что основание западноевропейской философии лежит в *ratio*, а русская философская мысль, развивавшаяся на основе греко-православных представлений, в свою очередь, кладет в основание всего Логос. Логос есть принцип, имманентный вещам, и всякая *res* таит в себе скрытое, сокровенное Слово. И в то же время Логос извечно существует в Себе. Сотворенный в Нем мир символически знаменует Ипостась Сына, уходящую в присносущную тайну Божества. Отсюда, по Эрну, онтологическая концепция истины, чрезвычайно характерная для «логизма». Истина не есть какое-то соответствие чего-то с чем-то, как полагает рационализм. Истина онтологична. Познание истины мыслимо только как сознание своего бытия в Истине. Всякое усвоение истины не теоретично, а практично. Теория познания «логизма» динамична. Отсюда беспредельность познания и отсутствие горизонтов [7, 79].

Под Логосом здесь понимается, скорее, не научное, а художественное или даже публицистическое слово. Лосев отмечал, что русская философия, в отличие от европейской, представляет собой такое интуитивное познание, которое осуществляется не посредством понятий, «а только в символе, в образе, посредством силы воображения и внутренней жизненной подвижности» [3, 74]. Русская философия неразрывно связана с жизнью, и поэтому она часто является в виде публицистики. «В связи с этой “живостью” русской философской мысли находится тот факт, что художественная литература является кладезем самобытной русской философии. В прозаических сочинениях Жуковского и Гоголя, в творениях Тютчева, Фета, Льва Толстого, Достоевского, Максима Горького часто разрабатываются основные философские проблемы, само собой в их специфически русской, исключительно практической, ориентированной на жизнь форме» [3, 73].

Философствование Карсавина происходило в русле стихии русского языка, что делало его, при определенном усилии мысли, приобщенным к сути вещей. В отдельных случаях, читая Карсавина, не без удивления отмечаешь,

как его мысль сближается с философской герменевтикой, когда, например, он говорит о важности для познания «пережитков» в духе рассуждений Г.-Г. Гадамера о «предрассудках». Это с одной стороны, а с другой стороны – Карсавин следовал историческому методу, который вполне соответствовал духу современной философии истории. Философия истории Л. Карсавина, в отличие от Гегеля, исходит не из отвлеченного Субъекта, движимого Духом, а из изначальности «трепетно» живого движения телесной совместности в истории. Он отходит от представления исторического процесса в терминах рационалистической диалектики понятий. Движение телесно-подвижной совместности в истории носит у него символические формы. Отсюда и требование к познанию исторического процесса. Карсавин поясняет: «Мы познаем человека не путем простого собирания сведений и наблюдений о нем: подобное собирание, само по себе, совершенно бесполезно или полезно лишь как средство сосредоточиться на человеке. Во время этого собирания, а часто и при первом же знакомстве, с “первого взгляда”, мы *вдруг*, внезапно и неожиданно постигаем своеобразное существо человека, его личность. Мы заметили только *эту* его позу, слышали только *эту* его фразу, и в них, в позе или фразе, схватили то, чего не могли уловить в многочисленных прежних наблюдениях, если таковые у нас были. И не случайно любовь, которая есть вместе с тем и высшая форма познания, возникает внезапно» [2, 84].

Определить и передать словами схваченное нами «нечто» в телесных ракурсах других мы зачастую не в силах. Но наш опыт благодаря тому, что мы уловили «нечто», значительно расширился. Подобное нечто в «позе» или «фразе», явленное в складках телесности, только и может быть передано символическим образом. Руководствуясь методом, который Карсавин называет символическим, он выступает против естественнонаучного подхода в истории. И потому он отвергает привнесение «причинности» в исторический процесс: в человеческом мире все обретает смысловую наполненность в ходе совместного исторического опыта. С его точки зрения, изучение истории отдельной личности невозможно средствами научной психологии. Здесь необ-

ходимо обращение к формам автобиографии и биографии. А ведь это такие художественные формы, которые оправдывают наличие воображения и измышления в историческом познании. «Во всякой автобиографии, – пишет наш мыслитель в духе Хайдеггера, – “Wahrheit” (истина) слита с “Dichtung” (поэзия). Но что такое “Dichtung”? Иногда это слово означает лишь более глубокое, обычно свойственное художнику понимание действительности: иногда (и реже) – собственно измышление. Но в последнем случае “Dichtung” только средство к символическому изъяснению того, что не получило реального осуществления» [2, 111].

Если взять художественную литературу, то в ней авторы постигают отдельную личность через символическую реальность, но «смысл даваемого ими совсем не в “измышленном”, а в том, что “измышляемым” характеризуется, что с помощью его познаваемо. Познаваема же с помощью “измышляемого” объективная историческая реальность» [2, 113]. Автобиографический или биографический методы некоторые историки отвергают, полагая, что в них личности рассматриваются отъединенно от высших индивидуальностей – общества, культуры, человечества. Но так, полагает Карсавин, поступают только плохие биографы. История индивидуальности неизбежно переходит в историю вообще. «Личность индивидуализирует тенденции эпохи, национальности, культуры: она для них “показательна”, символична, характерна. Она часто “типична”, потому что тип и есть яркая индивидуализация стяженно-всеединого. Она типична или в личном своеобразии ее, или в отдельных, особенно ясно выражаемых ею качествах» [2, 117].

По Карсавину, предмет истории может быть определен как социально-психологическое развитие всеединого общества. История оставляет вне своей области всю «материальную» сторону человеческой жизни, хотя и пользуется ее фактами как средствами для достижения своей цели. Такое сочетание слов, по Карсавину, как «исторический материализм», звучит для историка как противоречие в определении.

Во времена Карсавина стали поднимать вопрос об истории материального быта: об «истории» костюма, «история» оружия и т. п. Но такая история может обернуться бессвязным изложением, поскольку не может быть исторической связи между пространственно разъединенными вещами, пока не преодолевается их разъединенность и материальность. Наш мыслитель пишет: «Повесьте в один ряд все костюмы данного народа за известный период времени. Сколько бы вы ни переходили глазами (с помощью или без помощи ног) от одного к другому, вы, оставаясь в строгих пределах “костюмности”, не сумеете связать ваш ряд в одно развивающееся целое. Для установления связи вам понадобится понятие формы, цветов и их гармонии, качества материи и т.д. А чтобы понять изменения одной формы в другую, переход от состояния *этих* цветков состоянию *тех*, вам придется так или иначе прибегнуть к *чувству* формы и краски, к эстетическим и бытовым идеалам. Вы стараетесь сохранить свою объективность, прибегнув сперва к понятиям техники и технологии материалов. Но и техника, и технология уже социально-психологические факты, а во-вторых, их будет недостаточно, и все равно без эстетических и бытовых идеалов вам не обойтись. Когда же вы сумеете объять ваш материал категориями социально-психологического, он оживет, приобретет исторический смысл и ценность, как чисто-материальные предметы (в нашем примере – костюмы) станут выражать, символизировать при всей разъединенности своей непрерывное развитие некоторого качественания» [2, 139].

Показателен в этом отношении пример с римской тогой, который приводит Карсавин. Римская тога с ее тщательно разглаженными линиями не набрасывается небрежно на плечи подобно походному плащу. В ней нельзя работать, смешно бежать или даже быстро идти, она требует внимательного отношения к себе, когда садишься или встаешь. Мало какой другой наряд способен в той же мере оттенить важность и благородно-спокойные манеры человека. В этом смысле современный мундир ничего не стоит по сравнению с римской тогой. Примером с римской тогой Карсавин фактически относит

нас к телу римлянина, свободному и обътому достоинством, что выражается в том, что тога не позволяет этому телу бегать или спешить подобно какому-нибудь рабу, зависимому человеку или выскочке. Если это тело заседает в сенате или отправляет магистратуру, оно должно быть неторопливо и величаво, сдерживая природную живость своей натуры, возможно, не меньшую, чем у современных ему итальянцев.

Стало быть, так надо понимать Карсавина: «история костюма» начнет только что-то действительно сообщать и символизировать, когда мы впишем в него тело в «подобающих» ему состояниях. «Теперь, я полагаю, – заключает Карсавин совсем в манере феноменологии повседневности, – ясно, при каких условиях и при каком подходе к проблеме возможна “история костюма”, “история материального быта”. Материальное само по себе, т. е. в оторванности своей, не важно. Оно всегда символично, и в качестве такового необходимо для историка во всей своей материальности. Оно всегда выражает, индивидуализирует и нравственное состояние общества, и его религиозные или эстетические взгляды, и его социально экономический строй» [2, 140].

Поэзия или литература в целом не являются продуктом чего-то вне положенного, а выступает в качестве какой-то области значений изначных. При этом следует иметь в виду, что в литературе *изображение* – это не просто имитация. Хотя представляется, что раз в корне слова образ, *image* от *imitary* – то, следовательно, должна речь идти об имитации, подражании. Между тем, невозможно себе представить образ в какой-то непосредственности, здесь всегда имеет место отсылка к разного рода знакам. Лингвисты полагают неязыковыми любые коммуникативные системы, основанными на принципе аналогии, как например, имеет место в «языке» жестов, поскольку они не построены на комбинаторике дискретных единиц, поэтому не могут быть подвергнуты двойному членению. Изображение воспринимают за воспроизводство действительности в ее непосредственности. Но можно ли отделить какое-либо изображение от того, что оно всегда отсылает к каким-либо об-

ластям значений и является выражением каких-либо знаков. Литература дает многочисленные примеры тому.

Но обратимся к такой форме социальной коммуникации в современности, как реклама. Она стала ключевой формой коммуникации в наши дни. Реклама, как представляется, преподносит тот или иной продукт в его непосредственности. При этом иконическое сообщение, как правило, сопровождается языковым сообщением. Последнее позволяет более или менее прямо и полно «сказать» о том, что нам доносит какой-либо денотат.

Когда мы говорим о денотативном изображении, то нужно понимать, что буквального изображения не существует, оно всегда склонно обрастать всевозможными знаками. Однако, так или иначе, денотативное сообщение подразумевает некий определенный «антропологический» уровень, который указывает на то, что, например, овощи существуют для питания, подушка для сна, а часы для измерения времени. В то время как овощи символизируют здоровый образ питания, подушка – комфортный отдых, а часы – стиль жизни делового человека. Денотативность своею натуральностью сдерживает многосмысловой напор символического, которое непременно надстраивается над ним. Денотативное сообщение тяготеет к фотографической форме, то есть к иконическому сообщению без кода. Но все же неминуемо запускается то, что Барт называет риторикой образа, поскольку изображение может быть по-разному прочитано, ибо в одном и том же индивиде сосуществует множество словарей; различный набор словарей образует идиолект каждого отдельного субъекта [1, 313].

Любое «буквальное» сообщение оказывается основанием для «символического», а система, использующая знаки другой системы в качестве означающих, есть коннотативная система, по отношению к ней «буквальное» изображение является денотативным. Таким образом, изображение в социальной коммуникации имеет три уровня: языковое сообщение, денотативное и коннотативное.

1. *Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика.* М., 1994.
2. *Карсавин Л.П. Философия истории.* М., 2007.
3. *Лосев А.Ф. Страсть к диалектике. Литературные размышления философа.* М., 1990.
4. *Хайдеггер М. Разъяснение к поэзии Гельдерлина.* СПб., 2003.
5. *Хайдеггер М. Что зовется мышлением?* М., 2007.
6. *Хайдеггер М. Язык.* СПб., 1991.
7. *Эрн В.Ф. Сочинения.* М., 1991.